

Origem do Estado hobbesiano: Manutenção de sua força e poder em contraposição ao ato de liberdade como expressão democrática

Malaquias Augusto Lopes¹

Resumo

Este artigo faz uma investigação comparativa entre a ideia de manutenção da força e do poder do Estado e o ato de liberdade como expressão democrática. Esta ideia de manutenção será abordada a partir da concepção hobbesiana de república. Os pressupostos que procuraremos sustentar serão com relação aos conflitos existentes entre o modelo hobbesiano do Estado e a concepção de liberdade enfatizada por Hobbes. Procuraremos, a princípio, entender em que se sustenta a teoria do Estado hobbesiano – sua origem – na sua obra *Leviatã* (2003), para depois, sucintamente traçar os apontamentos com relação ao tema. As obras *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1994) e *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1999) de John Locke e *Sobre a Liberdade* (1991) de John Stuart Mill sustentarão nossas assertivas. As conclusões apontarão para um problema paradoxal existente, inerente ao conflito legal que se estabelece entre a lei moral e positiva, aquando do direito de resistir.

Palavras-chave Estado; poder; liberdade democrática.

Manuscrito submetido a 15 de maio de 2018
Aceite a 1 de maio de 2019



Política de Privacidade
CC-BY-NC | Open Access
Creative Commons

¹ Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, Brasil | malaquias5@yahoo.com

Orijen di Stadu hobbesianu: Manutenson di si forsa, di si puder na kontradison ku liberdadi suma spreson dimokratiku²

Malaquias Augusto Lopes

Rusumu

Es studu ta kompara ideia di manutenson di forsa ku puder di Stadu ku atu di liberdadi suma un spreson dimokratiku. Es ideia di manutenson n' analisal atraves di konseitu hobbesianu di republika. Ideias bazi ki na sustenta i konflitu entri modelu hobbesianu di Stadu ku ideia di liberdadi di Hobbes. Kunsada di artigu ta apresenta kau nunde ki tioria di Stadu hobbesianu ta nkunha nel – si orijen – na si testu *Leviatã* (2003), pa dipus konta no ideias sobri kil tema. Testus suma *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1994) ku *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1999), di John Locke ku *Sobre a Liberdade* (1991), di John Stuart Mill, na uzadu suma bazi di no analis. Na fin, no pensa kuma na konflitu legal i ten un kontradison entri lei mural ku diritu di rizisti.

Nomi-tchabi

Stadu; puder; liberdadi dimokratiku.

² Nota de edição: A ortografia do kriol segue o modelo proposto em Scantamburlo, L., *Dicionário do Guineense*, Vol. 2 (FASPEBI, Bubaque, 2002) e em Scantamburlo, L., *O Léxico do Crioulo Guineense e as suas Relações com o Português* (Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013).

Introdução

O tema Estado é, hoje em dia, um dos grandes debates do universo político e não só, também da comunidade acadêmica em geral, dadas as diferentes configurações que vem assumindo ao longo do seu surgimento. A manutenção da sua força seria, nesse caso, uma das questões fundamentais para garantir a preservação do seu poder, fato que levou Hobbes a defender a monarquia absoluta como melhor regime político para o Estado. Esta posição se assenta na perspectiva em que Hobbes estabelece que “o princípio da existência individual do ser humano deve estar no início da teoria política, para então ser possível dele derivar outras noções” (Maamari, 2014, p. 52). Este indivíduo não seria o Homem posto na história, no tempo, ou em algum lugar do espaço; desse modo este princípio não seria o Homem, pois este é naturalmente movido por paixões, inclinado ao conflito, vivendo num estado de guerra contra todos (Maamari, 2014).

Contrariamente ao que possa ser extraído em Locke, no Estado hobbesiano não há possibilidade de uma reação coletiva caso ele venha a agir contrariamente aos interesses da sociedade como um todo, uma vez que – como entende Hobbes – a celebração do pacto não é um processo que se dá mediante uma relação direta entre o soberano e os súditos, mas sim entre os súditos, portanto não poderia haver – em circunstância alguma – futuras alegações que venham a confirmar a violação do pacto. Posto isso, o problema central motivador da pesquisa seria entender a origem do Estado ou república em Hobbes, analisar em que consiste a manutenção da sua força, relacionando a possibilidade da eficácia deste com o ato de liberdade como expressão democrática. As obras *Leviatã* (Thomas Hobbes), *O Estado* (Adriana Mattar Maamari), *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* e *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (John Locke), *Sobre a Liberdade* (John Stuart Mill) e outros textos servirão de fulcro da nossa pesquisa para definitivamente se posicionar acerca da procedência ou não da questão em debate.

A importância deste trabalho se assenta na necessidade de repensar a atuação do Estado como algo necessário e garante da paz, uma vez que sua instituição parte do ato de liberdade como expressão democrática. Para garantir que este não venha a degenerar para monarquia – dada a figura absolutista do soberano hobbesiano – a observância por parte do Estado desse ato de liberdade deve ser mantida em primeira instância.

Origem do estado hobbesiano e manutenção do seu poder

Bem, antes de entrarmos propriamente na questão da definição é importante fazer um breve detalhamento do porquê do Estado, quais as necessidades ou as con-

dições que influenciaram o seu surgimento ou sua instituição como algo superior e necessário. De acordo com a filosofia hobbesiana no tocante à matéria de Estado, o Homem é um ser dotado de capacidades de criação e reflexão e, assim, a sua mais importante criação a considerar foi a linguagem, uma ferramenta ou mecanismo pelo qual ele chega ao entendimento – entendimento seria a concepção causada pelo discurso por meio das palavras – diferentemente dos outros animais. Portanto, “o uso geral da linguagem consiste em passar o nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia dos nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” (Hobbes, 2003, p. 29).

Assim, se o ser humano só é capaz de entender as coisas, traduzir e absorver essas mesmas por meio das palavras, o passo seguinte seria entender o real significado de cada palavra, pois a estes usos acima citados, correspondem quatro abusos:

Primeiro, quando os homens registram erradamente os seus pensamentos pela inconstância da significação das suas palavras, com as quais registram como concepções suas, aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam. Em segundo lugar, quando usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com um sentido diferente daquele que lhes foi atribuído, e deste modo enganam os outros. Em terceiro lugar, quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não o é. Em quarto lugar, quando as usam para se ofenderem uns aos outros, pois, dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres e outros com mãos para ferirem o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ferir os outros com a língua, a menos que se trate de alguém que somos obrigados a governar, mas então não é ferir, e sim corrigir e emendar (Hobbes, 2003, p. 31).

Ora, se a partir das sensações nos chegam as impressões dos objetos exteriores através dos sentidos que, para exteriorizá-las, o Homem precisa necessariamente de um instrumento ou mecanismo que ele mesmo criou para este fim, chamado linguagem, que se exerce por meio da sequência do discurso em palavras, o que o leva, pela necessidade, a investigar o verdadeiro significado de cada palavra, podemos concluir já, estar na frente de uma construção, ou seja, não podemos afirmar que – a partir de Hobbes – o entendimento que temos das coisas deriva das propriedades ou verdades que já carregam, pois nós é que as atribuímos.

Dessa capacidade de atribuir propriedades aos objetos e da curiosidade de provar e testar coisas que inteiramente desconhece ou em cuja existência não acredita, o Homem vai criando apetites e aversões, ou seja, o que cada um chama de “bom” ou “mau”. Afirma Hobbes:

Dos apetites e aversões, alguns nascem com o homem, como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração (que podem também, e mais propriamente, ser chamados aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo) e alguns outros apetites, porém não muitos. Os

restantes, que são apetites de coisas específicas, derivam da experiência e comprovação dos seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens. Porque das coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, não podemos ter outro desejo que não o de provar e testar. Mas temos aversão, não apenas por coisas que sabemos terem-nos causado dano, mas também por aquelas que não sabemos se podem ou não causar-nos dano. [...] Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto do seu ódio e aversão chama mau, e ao do seu desprezo chama vil e insignificante. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo que a sua sentença seja aceita como regra (2003, pp. 48-49).

No entanto, segue-se que certas palavras significando alguns juízos de valor como no caso de bom, mau ou desprezível – qualidades singulares que sua colocação varia de sujeito para sujeito, uma vez que coisas ou objetos não são nem naturalmente bons, nem maus nem desprezíveis, portanto dependentes do ponto de vista daquele que fala, vê ou busca o entendimento – são conceitos de grande importância em que, a partir dessa lógica, se possa deduzir que a sociedade hobbesiana deva ser aquela de constantes conflitos em que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros e sim, pelo contrário, um enorme desprazer, quando não existe um poder capaz de intimidar a todos” (Hobbes, 2003, p. 108). Segundo Hobbes, na natureza do Homem encontram-se três causas principais de discórdia:

A competição; desconfiança e a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendermos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome (Hobbes, 2003, p. 108).

No entanto, vê-se claramente que a natureza, ao mesmo tempo que dá certas aptidões aos Homens, também os arma de faculdades que os levam à destruição total, motivo pelo qual essa natureza não foi concebida por Hobbes como bom. Com isso conclui Hobbes:

Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela

condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (Hobbes, 2003, p. 109).

Ora, isso não implica dizer que não se pode chegar a um acordo social, pelo contrário, Hobbes mostra, deliberando acerca dos costumes e desejos, que os primeiros referem-se “àquelas qualidades dos homens que dizem respeito à vida comum em paz e unidade” como “as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita” (p. 85). “O desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens a obedecer a um poder comum, portanto o medo da morte e dos ferimentos produz a mesma tendência, e pela mesma razão” (p. 86).

Além da força, Hobbes encontra nas faculdades do espírito outra igualdade entre os Homens – a prudência. E segundo ele,

o que talvez possa tornar inacreditável essa igualdade é simplesmente a presunção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios (Hobbes, 2003, p. 107).

Desta igualdade deriva a igualdade quanto à esperança de atingir um fim, o que leva os Homens a destruir e se subjugarem uns aos outros na corrida, e nesta desconfiança – tanto do invasor quanto da vítima, mediante a necessidade de conservação – “nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação”, isto é:

pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita (Hobbes, 2003 pp. 107-108).

Enfim, já se pode perceber perante essa liberdade total de ação com vista à preservação própria, o que Hobbes vai chamar de Direito de Natureza e que consiste em:

liberdade em uso do próprio poder da maneira que quiser para a preservação da sua natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim (Hobbes, 2003, p. 112).

Como faz para o Direito da Natureza, Hobbes esclarece também que a liberdade, em poucas palavras, possa significar “ausência do impedimento” (p. 112) e a Lei da Natureza preceito ou regra geral estabelecida pela razão.

Retomando a ideia anteriormente estabelecida como manifesto do costume, em que as ações voluntárias do Homem e suas inclinações não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, segue-se, portanto, a ne-

cessidade dos contratos e pactos sociais entre os Homens. E de acordo com Hobbes, dado que a força das palavras é demasiado fraca para garantir aos Homens o cumprimento dos seus pactos, este será possível só de duas maneiras: “Estas são o medo das consequências de faltar à palavra dada, ou a glória ou o orgulho de aparentar não precisar faltar a ela” (p. 122). O medo, no entanto, é o que vai garantir aos Homens o cumprimento dos seus pactos, tanto pelo poder civil de um grau superior a ele, quanto por um poder invisível – o de Deus.

Ora, já se percebe que o medo, em particular o da morte violenta, é o principal fator que conduzirá os Homens a se aliarem ou pactuarem em detrimento da paz e da justiça,

isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que destroem a nossa vida; por conseguinte é uma lei de natureza (Hobbes, 2003, p. 127).

A necessidade de um poder superior capaz de manter todos em ordem se vê também no momento em que, na “condição de simples natureza (que é uma condição da guerra), o apetite pessoal é a medida do bem e do mal” (p. 137). Essa segurança que requer a instituição de um poder superior não pode ser, segundo Hobbes, garantia de um pequeno grupo de Homens nem por um número exato de pessoas,

porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem da força suficientemente grande para garantir a vitória, constituindo, portanto tal aumento um incentivo à invasão (Hobbes, 2003 p. 144).

E mesmo em frente de uma grande multidão se o apetite pessoal for a medida do julgamento, a sua capacidade de “defesa e proteção” será falível.

Assim, não apenas facilmente serão subjugados por uns poucos que tenham entrado em acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns contra os outros, por causa dos seus interesses particulares (p. 145).

A outorgação da força e poder de cada um, por pluralidade de votos a uma única força, seria a única maneira de instituir um poder superior capaz de garantir segurança suficiente³. Ora, como se sabe, em Hobbes se tratava em específico de um tipo de Estado eclesiástico com base em princípios religiosos e isso já parecia claro logo quando se tratando de um poder invisível – o de Deus – como garantia ao cumprimento dos pactos. Isso não vem ao caso nesta abordagem, uma vez que a reflexão que está sendo feita se insere num período em que a religião e o Estado são compreendidos de forma totalmente distinta, assim como a fé e virtude.

Portanto, a instituição da República e com ela o grande Leviatã como um Deus mortal deve-se à necessidade da própria conservação humana. O medo da morte violenta que afronta os Homens, o terror e todo tipo de subjugação de um ao outro

leva o Homem necessariamente a chegar a um pacto que colocasse a proteção à vida em primeiro lugar e nele derivar todas as outras leis da natureza; desse pacto institui-se um poder civil capaz de assegurar, punir e garantir a todos sua conservação. Enfim, importa salientar que essa república hobbesiana é do tipo que seria dirigido por um monarca, portanto com traços absolutistas.

O mais importante nesta abordagem não são os traços de forte absolutismo deixados muito claros nas entrelinhas dos parágrafos, mas sim o que se pode, de modo amplo, extrair do

uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado torna o Leviatã capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros (Hobbes, 2003, p. 147).

A discussão que se pode fazer, no entanto, passaria pelas seguintes questões: uma vez conferida toda a força e poder a um Homem ou a uma assembleia de Homens, que poder restaria ao pactuante que lhe conferisse direito à resistência, no caso da violação dos direitos? A concessão total da força e poder a um soberano – numa república hobbesiana – garantiria ao pactuante que tipo de liberdade? Seria compatível o ato de liberdade como expressão democrática em contraposição ao princípio que afirma o Estado e a manutenção do seu poder?

Bem, talvez na tentativa de dar resposta a essas questões chegaríamos a uma definição que nos mostrasse a luz do que se pretende esclarecer, talvez até não che-

³ “A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma Assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se República, em latim Civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada individuo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república” (Hobbes, 2003, pp. 147-148).

gássemos a ter uma definição que contemplasse todas as nossas angústias, uma vez que novas descobertas levam a novas necessidades de esclarecimento mas, para a nossa investigação, o importante seria – no mínimo – conseguir mostrar, por um lado, a inconstância de um Estado do tipo hobbesiano perante a ideia de liberdade e, por outro lado, a sua importância quando se trata da necessidade de um Estado presente que seja capaz de conter as “paixões da revolta”⁴ e que garanta a plena integridade daquela que o instituiu.

Atualmente nos encontramos na presença de tipos de Estado quase ineficientes que atendem principalmente aos interesses daqueles que garantem sua manutenção econômica e sua permanência. Talvez fosse inadequado pensar num tipo de república hobbesiana como exemplo para nossas frustrações atuais, dado que aquela seria uma república projetada para menor número de pactuantes relativamente aos Estados atuais. Porém, em compensação, pelos recursos de que os Estados atuais dispõem poderiam de modo análogo, ser garantes da plena conservação dos pactuantes. A causa do problema, nesse caso, não seria o tamanho das repúblicas, mas como nosso objetivo não diz respeito à investigação das causas da ineficiência dos Estados atuais encararemos esse debate como um assunto paralelo. Ora, pensamos na seguinte afirmação de Hobbes:

Em segundo lugar, como o direito de portar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano; conseqüentemente nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de que o soberano transgrediu seus direitos (Hobbes, 2003, p. 150).

Entende-se que esta afirmação literalmente estabelece que se o soberano não é digno de quebrar o pacto por mera e livre vontade, assim também o súdito não tem – em nenhuma circunstância – o direito de reclamar dos direitos. Parece estarmos na frente de um tipo de república totalitária de caráter absolutista e isso é um problema nos dias atuais ao se falar do Estado na figura do soberano onde, não obstante parece existir até certo ponto a ideia de democracia – governo em que prevalece um Estado de Direitos – o que realmente se entende é certo distanciamento com relação aos direitos que o Estado atribui e permite que os cidadãos exerçam, e seus deveres em manutenção do mesmo. Aqui – o Estado – a manutenção de sua força e poder se dá pela opressão relativa, isto é, dá ao cidadão o direito à preservação da vida e ao mesmo tempo o princípio que sustenta essa preservação não parte do livre entendimento do cidadão, como portador de subjetividades, mas sim

⁴ Ação fanática de massa em defesa de ideologias que talvez não contemplem o modelo cultural e conseqüentemente político de uma determinada comunidade.

do próprio Estado, a partir daquilo que entende como necessário para tal preservação. Fica no entanto manifesto que o cidadão se encontra em um “paradoxo de liberdade”, onde se sente ter direito à proteção da vida – em caso de violação pelo seu semelhante ou pelo soberano – e, ao mesmo tempo, a definição do que seria esse direito é positivada pelo Estado sem levar em consideração a Lei Moral. Disso se subtrai que essa sensação de liberdade não passa de mera ilusão. Dalaqua (2016, p. 147), no seu artigo *O Conceito de Liberdade em Locke e Mill*, afirma que “sem a distinção entre Direito Moral e Civil, a justiça passa a coincidir inteiramente com a Lei Positiva”.

De fato, é necessário o uso de força que venha a garantir a manutenção do poder do Estado, todavia o ponto aqui é de onde essa força é extraída e a partir de que princípios. Ora, Hobbes deixa claro que, uma vez que a instituição do soberano não partiu do pacto direto entre ele e os súditos e sim entre os súditos, não pode haver alegações futuras que venham a confirmar a violação do pacto por parte do monarca e não haveria nesse caso, nenhum juiz capaz de decidir a controvérsia.

dato que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado dano a nenhum dos seus súditos, e que nenhum deles o pode acusar de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Ao contrário, por meio dessa instituição da república, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer (Hobbes, 2003, pp. 151-152).

Portanto já estamos na frente de uma construção a respeito de onde a força para a manutenção do poder do Estado é extraída e sob que princípios, no entanto o que nos pode restar é analisar a procedência desse princípio.

Liberdade em Locke e Mill

No quarto capítulo do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Locke (1994) apresenta a seguinte definição do termo Liberdade:

A liberdade natural do homem deve estar livre de qualquer poder superior na terra e não depender da vontade ou da autoridade legislativa do homem, desconhecendo outra regra além da lei da natureza. A liberdade do homem na sociedade não deve estar edificada sob qualquer poder legislativo exceto aquele estabelecido por consentimento na comunidade civil; nem sob o domínio de qualquer vontade ou constrangimento por qualquer lei, salvo o que o legislativo decretar, de acordo com a confiança nele depositada. Portanto, a liberdade não é o que Sir Robert Filmer nos diz, O.A. 55 (*Observations on Aristotle*), “uma liberdade para cada um fazer o que quer, viver como lhe agrada e não ser

contido por nenhuma lei”. Mas a liberdade dos homens submetidos a um governo consiste em possuir uma regra permanente à qual devem obedecer, comum a todos os membros daquela sociedade e instituída pelo poder legislativo nela estabelecido. É a liberdade de seguir minha própria vontade em todas as coisas não prescritas por esta regra; e não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem: como a liberdade natural consiste na não submissão a qualquer obrigação exceto à da lei da natureza (Locke, 1994, p. 22).

Até esse ponto, o que se pode extrair desse primeiro momento de definição acerca de em que consiste a liberdade e a que poder ela pode estar sujeita, em consonância com Locke, só deve ser a um poder legislativo, sobretudo aquele estabelecido mediante um consentimento por meio de um corpo político, salvo as questões que não estão previstas na regra e que não estejam em desconformidade com a Lei da Razão – aqui se refere à Lei da Razão como Lei da Natureza ou Lei Moral⁶. Uma vez sujeita à submissão do poder legislativo, isto é, um poder civil, qual seria a questão crucial a considerar para que um governo que tem sua base estabelecida em contrato não corra risco de cair num absolutismo? Essa questão deve ser amplamente considerada como importantíssimo fator nessa investigação.

Ora, no *Segundo Tratado*, Locke (1994) deixa bem claro que “a finalidade da lei não é abolir ou conter, mas preservar e ampliar a liberdade. Em todas as situações de seres criados aptos à lei, onde não há lei, não há liberdade” (p. 57). Dado que a Lei da Natureza, segundo Locke, só é passível de ser conhecida pela experiência do próprio indivíduo (pp. 131-133), a liberdade, então, exige determinada maturidade para que o indivíduo efetivamente seja capaz de examinar criticamente os preceitos que guiam a sua conduta (Dalaqua, 2016, p. 144). Ainda prossegue, “o fim de nossa liberdade é por atingir o bem que nós escolhermos” (Locke, 1988, citado em Dalaqua, 2006, p. 144). A liberdade se adquire, no entanto, quando o sujeito é capaz de estabelecer “por meio de seu próprio pensamento e juízo o que é melhor fazer; do contrário, ele estaria sob a determinação de outro que não ele e isto é a falta de liberdade” (Locke, 1988, citado em Dalaqua, 2016, p. 145).

Conforme Tully (1993, p. 306) “a descrição que Locke dá à liberdade pressupõe cidadãos ativos, racionais e politicamente informados que estão dispostos a avaliar criticamente o governo”. Na mesma linha, reforça Dalaqua (2016, p. 145), “a fim de salvaguardar sua liberdade, os indivíduos lockeanos devem cultivar uma relação crítica para com os preceitos e leis adotados pelo governo instituído”. Nesse sentido, “a lei natural prescreve direitos individuais inalienáveis” (p. 145). Em caso de violação – pela lei civil – qual seria o recurso por parte do cidadão a fim de manter

⁶ A lei moral expressa um campo de princípios anterior à lei civil em que se fundamenta a liberdade individual inalienável.

certo equilíbrio, uma vez que estabelecer um campo moral *a priori* à positivação do direito impede que o poder do soberano venha a ser absoluto? Bem, nada seria mais bem-vindo com relação ao que Locke chama de “liberdade de resistir” tratada no último capítulo de *Segundo Tratado*.

Versa Dalaqua (2016, p. 146) no seu artigo:

acima da lei civil, o poder soberano não está, contudo, acima da lei moral. Justamente porque conseguem impor limitações morais ao poder soberano [...]. Tais direitos constituíram o fulcro da liberdade, entendida aqui como a liberdade de resistir ou derrubar governos injustos – isto é, governos que não melhoram a vida dos indivíduos.

Vê-se, no entanto, que o estabelecimento da lei moral constitui, segundo Dalaqua – tanto para Mill como para Locke – momento crucial para a manutenção da justiça, pois fornece uma base a partir da qual é legítimo avaliar, criticar e possivelmente substituir o governo instituído – caso seja injusto. Indissociável dos debates acerca da liberdade, Mill traz na sua obra *Sobre a Liberdade*, o princípio de dano⁷ como fundamental critério de legitimidade face às ações do Estado. De acordo com o autor:

Consiste esse princípio em que a única finalidade justificativa da interferência dos homens, individual e coletivamente, na liberdade de ação de outrem, é a auto-proteção. O próprio bem do indivíduo, seja material seja moral, não constitui justificativa suficiente. O indivíduo não pode legitimamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, porque tal seja melhor para ele, porque tal o faça mais feliz, porque, na opinião dos outros tal seja sábio ou reto. [...] Para justificar a coação ou a penalidade, faz-se mister que a conduta de que se quer desviá-lo, tenha em mira causar dano a outrem (Mill, 2008, pp. 33-34, tradução minha).

Portanto o reconhecimento ou não de certos direitos pela lei civil não impede que certas ações sejam qualificadas como danosas, pois violar é justamente colocar em risco certos interesses dos indivíduos, uma vez que “os direitos invioláveis que o princípio de dano visa proteger devem ser lidos como direitos morais, e não legais” (Dalaqua, 2016, p. 148). Contudo, “tanto em Mill quanto em Locke, a defesa da liberdade implica a postulação de um núcleo de direitos invioláveis que permite ao indivíduo criticar e resistir à opressão governamental arbitrária”⁸ (p. 148).

⁷ A vida na sociedade nos condiciona à observância de certa linha de conduta para com o resto. Essas condutas consistem em não danificar certos interesses dos outros que, pela reta razão são compreendidos como Direitos (Mill, 2008, p. 83).

⁸ A “opressão arbitrária” aqui é entendida como ação desvinculada aos princípios do direito positivo quanto da lei moral.

Considerações finais

Vimos então que, tanto para Locke quanto para Mill a liberdade sintetiza um conjunto de direitos individuais e na sua essência encontram-se direitos inalienáveis. Destarte, a liberdade individual inalienável pressupõe o estabelecimento de um campo moral de direitos anterior à positivação da lei. Nesse caso, é de toda importância, e para que os governos não venham a ser injustos sem que haja a possibilidade por parte do cidadão que os instituiu de derrubá-los, haver o equilíbrio que, de acordo com Locke, consiste na liberdade de resistir. Uma vez que o fundamento da liberdade de acordo com Locke é a felicidade, o ato de se tornar livre, portanto, envolve a busca pela verdadeira felicidade e, conseqüentemente, a necessidade da instituição de um poder maior – o Estado – que venha garantir segurança e paz, o que não escapa ao propósito da felicidade.

Contrariamente percebe-se que, no tipo de Estado que Hobbes indica ser necessário, há um problema essencial quando se trata da necessidade de manter seu poder que venha a garantir sua presença na proteção dos pactuantes. Esse problema funda-se em tal regra em que uma vez estabelecido o pacto entre súditos e instituído o soberano, este não pode de livre vontade abdicar e conseqüentemente, em circunstância nenhuma pode o súdito reclamar da violação dos direitos por parte do soberano, visto que o ato da instituição deste não se deu perante uma ação direta⁹. Ao mesmo tempo, Hobbes reserva certos direitos que são inalienáveis como, por exemplo, o direito de proteção à vida, porém quando se trata da violação – por parte do Estado mediante instituição de “más leis”¹⁰ – de certos direitos que colocam em perigo a liberdade do cidadão – conforme defendida por Locke e Mill – a resistência não é vista em Hobbes como ato de liberdade.

Enfim, é aqui que acreditamos existir um problema paradoxal, não que a filosofia política que deva reger o funcionamento do Estado – conforme definido por Hobbes – fosse um problema, até porque, conforme mostra Danilo Marcondes (2007, citado em Pontes, 2017):

Hobbes não defende propriamente a monarquia absolutista, baseado nas teorias tradicionais do direito divino dos reis, mas sim a ideia de que o poder, para ser eficaz, deve ser exercido de forma absoluta. Este poder absoluto resulta, no entanto, da transferência dos direitos dos indivíduos ao soberano e é em nome desse contrato que deve ser exercido, e não para realização da vontade pessoal do soberano.

⁹ “Ação direta” nesse caso significaria ato mediante o qual a instituição do soberano se deu perante um acordo direto entre ele e os súditos.

¹⁰ (Mill, 2008, p. 178).

Nosso objetivo não contempla dar resposta ao problema levantado, mas sim demonstrar a existência dele para que seja – por quem se interessar – investigado.

Referências bibliográficas

- Dalaqua, G. H. (2016). O conceito de liberdade em Locke e Mill. *Revista Ipseitas*, 2(1), 142-153.
- Maamari, A. M. (2014). *O Estado*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatã. Ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil* (J. P. Monteiro & M. B. N. Silva, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1651)
- Locke, J. (1994). *Segundo tratado sobre o governo civil: Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil* (M. Lopes & M. L. Costa, Trad.). Pretrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1689)
- Locke, J. (1999). *Ensaio acerca do entendimento humano* (A. Aiex, Trad.). São Paulo: Nova Cultural (Obra original publicada em 1689)
- Mill, J. S. (1991). *On Liberty and other essays*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Pontes, J. N. R. (2017). *Do absolutismo de Hobbes ao liberalismo de Locke: Do estado natureza ao estado civil*. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/55942/do-absolutismo-de-hobbesao-liberalismo-de-locke-do-estado-natureza-ao-estado-civil> (Acedido a 6 de maio de 2018).
- Tully J. (1993). *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.